



HAL
open science

Lourdes au prisme des études de genre. Quelques jalons

Antoinette Guise Castelnuovo

► **To cite this version:**

Antoinette Guise Castelnuovo. Lourdes au prisme des études de genre. Quelques jalons. Matthieu Brejon de Lavergnée; Magali Della Sudda. Genre et christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée, 48, Beauchesne, 2015, Bibliothèque Beauchesne, 9782701020334. halshs-01759246

HAL Id: halshs-01759246

<https://shs.hal.science/halshs-01759246>

Submitted on 5 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lourdes au prisme des études de genre. Quelques jalons.

Antoinette GUISE CASTELNUOVO*

Le pèlerinage de Lourdes n'est pas, au premier abord, un lieu ou un événement dans lequel s'invite spontanément la question des rapports de genre puisque, comme lieu de mémoire tout autant que comme fait social, il se présente d'emblée comme un lieu de rassemblement à vocation universelle. Nous voulons pourtant, ici, mettre en évidence que « les foules », unique déterminant des pèlerins de Lourdes, doit nous ouvrir l'accès aux hommes et aux femmes qui les composent. La prolifération des sources et leur extrême diversité donne par ailleurs les coudées franches à qui voudrait croiser diverses approches pour éviter les interprétations univoques : l'objectif, ici, est de montrer que « penser genre » en travaillant sur des objets catholiques complexes ouvre une multitude de pistes intéressantes, non pas seulement pour l'histoire du genre mais pour celle du sujet lui-même¹.

L'intérêt récent rencontré en France par les études de genre telles qu'elles se sont développées depuis plus de trente ans aux États-Unis ne doit pas masquer la fécondité des études centrées sur l'histoire des femmes. Ces dernières, en se focalisant sur le plus visible, ont fait dans un premier temps émerger la notion de « sphère séparée »², en écho au concept catholique de vocation spécifique. L'historiographie a, jusqu'ici, pris acte de l'emprise du clergé masculin sur les organisations féminines catholiques. Cette évidence a pu masquer les phénomènes d'adhésion³ – massifs mais trop souvent absorbés dans une problématique de féminisation qui a privilégié la question de l'éclipse des hommes – mais aussi, plus subtilement, de contestation de cette emprise, contestation pas toujours aussi « feutrée »⁴ qu'on a bien voulu le dire, la violence des conflits ne se mesurant pas toujours à l'aune de la quantité de sources disponible, des sources dont l'invention, l'accès et l'interprétation demeurent un enjeu majeur de l'histoire genrée du catholicisme.

L'étude sectorisée de différents mouvements catholiques, guidée par la structure des archives les plus immédiatement accessibles, a également favorisé une histoire du catholicisme en sphères séparées : couvents, ordres, congrégations, « branches » masculines ou féminines. L'introduction dans de telles études des questionnements propres au genre s'avère d'une exceptionnelle fécondité, mais elle est difficile : ces problématiques sont rarement suggérées par les sources – elles relèvent souvent du non-dit, de l'implicite, et sont parfois volontairement masquées par un discours spiritualisant – et il faut une forme de volontarisme pour les introduire autrement qu'à la marge. Comme le souligne Sabine Rousseau, ce thème a parfois souffert du « peu d'empressement des historiens français du christianisme à travailler sur les conflits intra-ecclésiaux »⁵. Mais c'est aussi que, jusqu'à présent, l'histoire des contestations intra-ecclésiales a privilégié la politique, au détriment des questionnements « genrés ». Il faut aussi souligner qu'un certain nombre de travaux d'histoire religieuse, depuis de nombreuses années, intègrent explicitement les problématiques de genre, sans toutefois les mettre en avant⁶.

Lourdes s'est développé au moment où l'on situe traditionnellement le décrochage de la

* Chercheuse associée au Laboratoire de recherches historiques en Rhône-Alpes (LARHRA) et au Labex Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances (HASTEC). Thèmes de recherche : Lourdes et la médecine (1880-1920) ; l'élaboration et les métamorphoses de l'imaginaire lourdaise aux XIX^e et XX^e siècles. Le présent travail a pris naissance dans le cadre d'un contrat de recherche post-doctoral offert par le Labex Hastec (2012).

1 Le présent article s'intéresse aux représentations. On utilise donc uniquement des sources publiées, en privilégiant un canal officiel : les *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, (mars 1868-avril 1944, abrégées ANDL) mensuel publié par les Missionnaires de l'Immaculée Conception, autrement dit les « Pères de la Grotte ». Eu égard à la popularité de Lourdes, la diffusion de ce mensuel, difficile à évaluer, fut peu importante (20 000 exemplaires env.) Les informations qu'il contient sont recyclées dans la presse catholique nationale, diocésaine et congréganiste. On

pratique masculine⁷. Parce que Lourdes est le premier lieu de pèlerinage catholique au monde, et parce que la structure même du pèlerinage est une structure d'universalité et de mixité, c'est à nos yeux le lieu idéal pour tenter une approche universelle, au sens où l'entendait Gerda Lerner, c'est-à-dire une histoire des hommes et des femmes, de leurs relations les uns avec les autres, mais aussi avec les institutions dominantes, les structures économiques, les mouvements sociaux et les tendances culturelles⁸.

Dans cette optique, l'étude des rapports de pouvoir ou de la construction des organisations en sphères séparées ou en domaines de compétence « genrés » doit s'insérer dans un cadre plus général, celui de l'adhésion à une cause commune qui rassemble hommes et femmes catholiques autour d'un lieu, Lourdes, et dans certains types d'activités mixtes dont on devra réévaluer l'importance.

La question du genre, dans les études sur Lourdes les plus récentes, est considérée comme corollaire à celle de la féminisation de la religion et s'intéresse principalement aux pratiques de piété et à la thérapeutique miraculeuse. Les résultats obtenus, intéressants mais partiels, procèdent donc d'un certain type de sources dont l'effet n'est jamais questionné. On veut montrer, par cette contribution, que les sources elles-mêmes ont un genre et que la présence masculine ne s'inscrit ni ne s'exprime, majoritairement, dans les mêmes lieux que la présence féminine. En conséquence, décrire Lourdes en s'intéressant d'une manière prioritaire à la répartition des hommes et des femmes selon les espaces, les temps et les fonctions pourrait mener à meilleure connaissance du catholicisme moderne, principalement dans sa composante laïque.

LES FOULES DE LOURDES : RAPPORTS DE GENRE ET RAPPORTS DE CLASSES

s'appuie aussi sur les classiques de l'apologétique lourdaise qui diffusèrent à plusieurs centaines de milliers d'exemplaires sur toute la période (éditions successives cumulées) et contribuèrent ainsi, de manière significative, à façonner durablement les représentations de Lourdes, principalement les ouvrages d'Henri Lasserre, du Dr Gustave Boissarie et de l'abbé Bertrin (références citées au fil de l'article).

- 2 V. E. Thompson, « L'histoire du genre : trente ans de recherches des historiennes américaines de la France », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 2005, p. 41-62.
- 3 L. Woodhead, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et sociétés*, 2012/1 n° 27, p. 33-54.
- 4 É. Fouilloux, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine », *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, 2, 1995, p. 319-329.
- 5 C'est à notre avis un constat un peu pessimiste, puisque ses propres travaux portent justement sur ces thématiques. Notamment : S. Rousseau, « Femmes prêtres. Histoire d'une revendication » in C. Béraud, Fr. Gugelot et I. Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, EHESS, 2012, p. 229-239. Également, entre autres, de D. Pelletier et J.-L. Schlegel, *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2012, ainsi que, de T. Cavalin, Ch. Suaud et N. Viet-Depaule : *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, coll. Signes des Temps, 2010. On relèvera que ce thème est saisi conjointement par des sociologues et des historiens, collaboration d'autant plus notable qu'elle est peu fréquente ailleurs.
- 6 Pour Lourdes : R. Harris, *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, (*Lourdes. Body and spirit in the secular ages*, 1998), Paris, J.-C. Lattès, 2001. *Ead.*, « Lourdes, les femmes, la spiritualité », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 117/2, Rome, 2005, p. 621-634. S. K. Kaufman, *Consuming Visions. Mass culture and the Lourdes shrine*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2005. Dans un autre domaine : Cl. Langlois, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, Paris, Salvator, coll. Pierres d'Angle, 2002. Cet ouvrage n'a été lu, quasiment, que sous l'angle des études thérésiennes alors que, par son objet, ses méthodes et ses conclusions, il constitue un modèle pour une approche « genrée » du catholicisme contemporain.
[Prévoir ici un renvoi à son texte dans ce même volume](#)
- 7 R. Gibson, *A Social History of French Catholicism (1789-1914)*, Londres/New York, Routledge, 1989. Ét. Fouilloux, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine », *art. cit.* ; Cl. Langlois, « Toujours plus pratiquantes. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme contemporain », *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, [En ligne], 2/1995, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 18 mai 2014. URL : <http://clio.revues.org/533>.
- 8 G. Lerner, « The Challenge of Women's History », dans *The Majority Finds its Past : Placing Women in History*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 180. M. Thurner : « Subject to Change : Issues and Paradigms of U.S. Feminist History », *Journal of Women's History*, 9-2, été 1997, p. 122-146.

Zola a parfaitement concrétisé, dans une version toute laïque, les réserves exprimées depuis toujours, si l'on peut dire, par une partie du clergé à l'encontre des pèlerinages ; à condition de délaissier la description ébouriffante de ses « foules » pour s'intéresser à sa typologie pèlerine, on rencontre sous sa plume un éventail de motivations bien humaines – sexe, pouvoir et argent – inextricablement mêlées à la religion, à l'idéalisme, au malheur et à l'amour comme composantes de la démarche pèlerine⁹. Au cœur ce tableau, la mixité, inhérente au pèlerinage, qui multiplie les occasions de transgresser la morale religieuse ou sociale. À la même époque, pourtant, le clergé semble avoir mis sous le boisseau la suspicion envers cet aspect des pèlerinages. Tout entier consacré à leur relance¹⁰, il se contente de pointer une possible dérive du côté du divertissement et de la mondanité¹¹. C'est qu'avec la création de directions du pèlerinage dans chaque diocèse, les ecclésiastiques ont le sentiment de mieux contrôler et encadrer le mouvement pèlerin. C'est aussi qu'en ces lieux, la mixité est avant tout identifiée comme sociale et géographique, avant que d'être sexuelle. Zola, qui ne s'attache qu'à des malades femmes, se trouve du coup critiqué pour son sexisme. On lui reproche de voir le mal partout et, principalement, dans la femme :

Dans ce roman, toutes les vendeuses de cierges, d'objets de piété, sont des femmes d'amour. Le pèlerinage prend l'aspect d'un simple prétexte à dévergondages anonymes et sans contrôle. Les 'mille clichés de l'imagerie dévote' [Zola, Cinquième journée, chap. II] qui frappent les yeux de toutes parts ne sont que le masque sous lequel les filles et leurs souteneurs se sont rués à profusion dans le pays, vivant surtout de leur vice¹².

Les pèlerins de Lourdes et la question de la reconquête des hommes par l'Église

Une recherche des traces de la féminisation de la religion dans les *Annales de Notre-Dame de Lourdes* fait surgir comme une évidence un tout autre aspect d'une pratique religieuse « genrée » : le développement précoce et notable des pèlerinages d'hommes. Faut-il interpréter ce phénomène comme la preuve d'une volonté ecclésiastique de favoriser la séparation des sexes ou, plus subtilement, des pratiques de piété différenciées selon le genre, ces deux hypothèses n'étant pas, d'ailleurs, incompatibles ? Ces pèlerinages ne se substituent jamais aux pèlerinages classiques, mixtes, paroissiaux et diocésains. Ils s'y ajoutent, et visent explicitement – les compte-rendus en témoignent, tout comme le programme de ces pèlerinages ou le contenu des prédications – l'engagement catholique masculin au plan familial, professionnel, paroissial, syndical et politique.

Le premier pèlerinage d'hommes mentionné par les ANDL est précoce et provincial : 900 hommes de Bayonne à Lourdes en 1868. Sous le Second Empire, rassembler les hommes c'est, déjà, proclamer et réaliser l'union des classes, thème récurrent sous la III^e République : « Ils étaient beaux, ces nobles et ces bourgeois, ces ouvriers et ces paysans, portant la croix sur leur poitrine, la modestie et le courage sur leur front découvert, l'amour de Dieu et de leurs frères dans leur cœur »¹³. Vingt ans plus tard, en 1886, le premier pèlerinage d'une organisation catholique rassemble 2500 membres des Cercles catholiques d'ouvriers, menés par les frères de Mun et Léon Harmel. Les pèlerinages spécialisés, de fait, se multiplient : conscrits (1892), collégiens, prêtres, confréries, familles spirituelles, qui amènent à Lourdes des foules d'hommes, révélant un catholicisme qui, hors du cadre paroissial, multiplie les propositions spécialisées. Le pèlerinage des mineurs de Decazeville, par exemple, est décrit par les *Annales* comme le témoignage d'une volonté de demander à l'Église, seule, la solution à la question sociale. Le pèlerinage de la Jeunesse catholique de France (ACJF), qui a lieu en 1893, exalte une fusion « sans respect humain », d'« étudiants, professeurs, avocats, médecins pria[ie]nt les bras en croix pour la diffusion de leur

9 E. Zola, *Lourdes*, Paris, 1894.

10 S. Mibach, *Prêtres historiens et pèlerinages du diocèse de Dijon (1860-1914)*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2000.

11 « Le pèlerinage ne risque plus de dégénérer en voyage d'agrément », relève-t-on dans les *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, janv. 1881, p. 259.

12 J. Crestey, *Critique d'un roman historique. Le Lourdes de Zola*, Paris, Bonne Presse coopérative, 1894.

13 ANDL, 8 mai 1877. À propos du pèlerinage de 800 hommes venus de Libourne.

œuvre, pour le retour à l'ordre social chrétien en France »¹⁴.

En 1899, Albert de Mun et Léon Harmel décident d'organiser un pèlerinage national d'hommes : « Ce sont eux principalement qui sont responsables, comme pères de famille et comme chefs de la société, de ce mal moral dont nous souffrons... Ce sont eux surtout qu'il importe de guérir. » Le projet est assez particulier pour que l'on s'y arrête : il s'agissait en effet de rassembler à Lourdes un représentant de chaque paroisse et de chaque œuvre, qui aurait reçu des siens le mandat de prier et de faire pénitence pour tous auprès de la Vierge Marie¹⁵. 40 000 délégués se retrouvèrent à Lourdes en avril 1900, portant haut les bannières de leurs groupes. Un réel succès, qui convainquit M^{gr} Schoepfer, l'évêque de Lourdes, de renouveler l'initiative l'année suivante.

Les pèlerinages d'hommes apparaissent donc comme des pèlerinages militants, articulés autour de trois pôles dont la mise en valeur dépend du contexte politique de l'année mais aussi de thèmes propres à chaque pèlerinage : démarche de salut individuel ou collectif, défense des libertés religieuses, réalisation et proclamation d'une société idéale, chrétienne, dans laquelle toutes les classes collaboreraient à la réalisation du bien commun¹⁶. En pratique, ces manifestations revêtent un caractère nettement attestatoire : elles sont assimilées à un acte de foi public concrétisé, à partir du pèlerinage national de 1900, par la récitation collective et publique du *credo*, un rituel qui deviendra une caractéristique des pèlerinages d'hommes.

Qu'en est-il, dans le même temps, des pèlerinages de femmes ? Alors que, dans les ANDL, le signalement des activités masculines est constant et multiple, on n'y trouve que la recension d'un millier de pèlerines venues de la voisine vallée d'Aure (période 1872-1914). Si l'on peut expliquer la non-mixité des pèlerinages spécialisés comme le reflet de la séparation des sexes en vigueur dans les domaines sociaux et professionnels, force est de constater, alors, que les propositions de pèlerinages à partir de ces lieux ne visent que les hommes.

Faut-il donc interpréter ces pèlerinages d'hommes comme une preuve de la volonté ecclésiastique de remobilisation masculine ? Pour y voir plus clair, il importe de se pencher sur l'origine de ces initiatives pèlerines : sur le papier, les autorités ecclésiastiques figurent au premier plan, mais c'est avant tout un indicateur de patronage, une sorte de caution administrative et religieuse. Il est difficile d'affirmer, à ce stade, que l'organisation de pèlerinages d'hommes serait uniquement révélatrice d'une volonté ecclésiastique de reconquête en direction d'hommes laïcs, qui, contrairement aux femmes chez qui la pratique serait spontanée, auraient besoin d'être stimulés. Ces pèlerinages masculins connaissent un succès indiscutable, ce qui irait davantage dans le sens d'une différenciation des modes de pratique : à une période difficile pour les citoyens catholiques, le pèlerinage a pu être considéré comme un moyen de se compter, de se sentir exister, voire d'agir.

Hommes et femmes laïcs dans l'organisation du pèlerinage

Ruth Harris a souligné, dans son chapitre consacré à la fondation du pèlerinage, à quel point la génération de militants catholiques façonnés par l'épisode « 1870 » est constituée d'hommes *et* de femmes¹⁷, même si elle a tendance à minorer le rôle des laïcs au profit de quelques religieux assomptionnistes particulièrement inspirés et charismatiques. Le double mouvement qui anime le pèlerinage, se compter et agir, sont les deux faces d'une volonté d'exister dont la force, selon Harris, réside dans ce « mélange de l'intime et du politique, de la ferveur et du calcul »¹⁸. On voit bien, au choix des substantifs, quel soin est apporté à la combinaison du masculin et du féminin. Il est alors tentant de poser des équivalences de type : intime = femmes = prière = guérison ; politique = hommes = militantisme = proclamation du *credo*. Le propos de R. Harris n'est pas, cependant, de faire la part du masculin et du féminin, mais de contester les connotations péjoratives et réductrices

14 ANDL, oct. 1893.

15 ANDL, 18-21 avr. 1899 et mars 1901.

16 ANDL, oct. 1891.

17 R. Harris, *Lourdes...*, p. 287.

18 *Ibid.*

affectées selon elle au concept de « féminisation du catholicisme »¹⁹.

La participation féminine était incontestablement anti-républicaine et certaines activistes avaient des relations d'une grande intensité avec leurs directeurs de conscience. Mais [...] les femmes qui en étaient partie prenante n'étaient pas de simples marionnettes. Lourdes fut une entreprise imaginée conjointement par des prêtres et des femmes, et son trait distinctif – le soin aux malades et aux mourants – était bien l'idée de celles-ci. Si Lourdes est unique, c'est du fait de cette mission spéciale et des femmes qui l'ont menée à bien [...]. Leur rôle dans le pèlerinage traduit leur vision idéalisée d'une collectivité chrétienne organique, intensément physique et souvent extatique dans sa spiritualité. Cela mérite peut-être l'étiquette de « religion féminisée », mais le contenu émotionnel de cette expérience ne saurait se réduire aux qualificatifs méprisants de « factice » ou « sentimental ».²⁰

Dans cette perspective, il s'agissait de défendre l'idée selon laquelle la féminisation du catholicisme ne se traduit pas seulement par une certaine coloration de la piété mais, versant laïc du catholicisme féminin congréganiste de Claude Langlois, a joué un rôle central « dans l'organisation, les valeurs et la spiritualité du pèlerinage national de Lourdes »²¹.

L'étude, focalisée sur la collaboration fructueuse entre hommes et femmes, n'en demeure pas moins centrée sur les « désirs ardents »²² des unes et les fonctions de direction des autres, en insistant sur le rôle moteur des rapports de séduction, dont les Assomptionnistes se seraient servis d'une manière qui n'était pas qu'inconsciente pour orienter les femmes vers la réalisation de leur œuvre. La démonstration, étayée par l'étude de la correspondance entre les Assomptionnistes et leurs dirigées, membres de Notre-Dame du Salut, se révèle extrêmement convaincante. Cette configuration n'épuise pas, pour autant, la question de l'engagement féminin à Lourdes et des relations hommes/femmes, d'autant que le pèlerinage national ne rassembla jamais plus de 10 % des pèlerins. Il n'est pas sans intérêt de remarquer à quel point, y compris pour celles et ceux qui s'en défendent, le stéréotype de la domination masculine est intégré par l'historiographie, au point de laisser échapper les phénomènes étrangers à cette norme.

Cette focalisation autour des fondateurs et des dévotes laisse en effet dans l'ombre d'autres formes plus classiques de développement du phénomène lourdaïse dans sa composante féminine : la fondation sur place de maisons religieuses dès 1874 pour assurer la prière (carmel) et le soin des malades (religieuses hospitalières de diverses congrégations). Elle néglige, surtout, des formes plus atypiques, et plus spécifiquement lourdaïses, d'action féminine et, plus largement, laïque : le premier pèlerinage de Lourdes véritablement national, par exemple, a été lancé dès 1872 par une laïque, Marie de Blic, dont le rôle, la personnalité et la marque qu'elle a durablement imprimée au pèlerinage de Lourdes mériteraient d'être étudiés. Fait significatif, l'initiative de cette « Manifestation de foi et d'espérance de la France envers Notre-Dame de Lourdes », qui rassembla 60 000 personnes venues de toute la France en délégation, est en général attribuée uniquement à l'abbé Chocarne, de Beaune, ainsi qu'à son frère dominicain. Le comité organisateur semble pourtant avoir été essentiellement composé de femmes du monde, et était présidé par une nièce du maréchal de Mac Mahon²³.

Du côté des hommes laïcs, il faudrait se pencher sur le rôle des comités catholiques, fondés en 1871 par le Dr Félix Frédault avec le soutien du P. d'Alzon, et qui contribuèrent à l'organisation de l'association Notre-Dame du Salut (1872), sous l'impulsion du P. Picard²⁴. On pourrait ensuite mieux cerner le caractère spécifiquement genré des relations établies entre les Assomptionnistes et leurs dirigées.

Il serait utile, également, de s'intéresser aux pèlerinages diocésains pour mieux percevoir la

19 *Ibid.*, p. 288.

20 *Ibid.*, p. 291.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, p. 330.

23 Ch. Touvet, *Histoire des sanctuaires de Lourdes. 1870-1908. La vocation de la France*, Lourdes, NDL Éditions, 2008 p. 36 et suiv. R. Harris, dont l'étude de la naissance du pèlerinage est centrée sur les Assomptionnistes, ne consacre qu'un paragraphe à ce prélude, attribué à l'abbé Chocarne. R. Harris, *Lourdes...*, p. 342.

24 D. Moulinet, *Laïc catholique et société française. Les comités catholiques (1870-1905)*, Paris, Cerf, 2008, p. 55.

manière dont s'articulent les rôles des divers composantes des sociétés catholiques, et comment s'homogénéisent les pratiques pèlerines, dont beaucoup n'eurent pas pour origine le pèlerinage national. Les bénévoles laïcs, par exemple, sont mentionnés pour la première fois dans les ANDL de 1879, à propos du pèlerinage du Quercy : cette année-là, 750 « pèlerins vaillants » revinrent à Lourdes, non pour eux-mêmes mais pour se mettre au service des malades. L'initiative est décrite comme « spontanée », c'est dire qu'elle n'est pas, en premier lieu, organisée par la direction des pèlerinages du Quercy. À la même époque, les malades du pèlerinage national étaient pris en charge par les Petites Sœurs de l'Assomption²⁵. Le transbordement spectaculaire de malades bien souvent grabataires, du train vers d'hypothétiques lieux d'accueil en ville, se fait d'abord avec l'aide bénévole des employés du chemin de fer puis, à partir de 1879, avec les séminaristes de l'Assomption. La légende dorée de l'Hospitalité raconte comment, alors, des « Messieurs » leur sont venu en aide, ont fait appel à d'autres, notables lourdaï ou touristes et, en 1880, décidèrent de s'organiser²⁶ en fondant l'Hospitalité Notre-Dame du Salut. Cette histoire se focalise sur trois points : l'origine élitiste, le bénévolat, l'esprit d'initiative. Les fondateurs, Combettes du Luc et L'Épinois, impriment à leur volontariat un style militaire, chevaleresque et aristocratique : la référence aux Hospitaliers de Jérusalem est explicite. Le cadre du pèlerinage national – c'est-à-dire parisien – est bientôt dépassé, des hospitalités étant créées dans divers villes de province afin d'assurer une prise en charge des malades durant toute la saison des pèlerinages.

Cette prise en main par les laïcs est très intéressante. On dispose d'un vivier relativement important de volontaires laïcs, hommes et femmes, permettant de mieux appréhender la division sexuée du travail et les rapports de genre dans la gestion du pouvoir en contexte catholique, la présence cléricale étant peu marquée, mais aussi de penser l'articulation entre pouvoir et service en relation avec la répartition genrée des tâches et leur mise en valeur. Lorsque les Pères de la Grotte décident de cantonner Notre-Dame du Salut au pèlerinage national, pour mieux contrôler la gestion des pèlerinages, ils créent l'Hospitalité Notre-Dame de Lourdes (1887), qui fonctionnera sur le modèle de Notre-Dame du Salut et sera souvent constituée des mêmes volontaires. Au début, on y compte plus d'hommes que de femmes (129 agrégés et 84 agrégées). En 1892, la responsabilité des piscines semble dévolue à des femmes, évidemment membres de l'Hospitalité Notre-Dame de Lourdes.

À première vue, il ne semble pas que la répartition des tâches, mais aussi le *sex ratio*, soit à considérer seulement sous l'angle de la domination masculine, laïque cette fois, ou d'une conception décrite comme archaïque des rapports hommes/femmes²⁷ : on doit également envisager, dans un contexte où l'approche logistique et charitable semble primer, la question de la répartition traditionnelle des compétences : les religieuses infirmières, les jeunes filles du monde aide-soignantes ou garde-malades, les hommes brancardiers – à rapprocher de la mobilisation des mêmes dans les services sanitaires durant la Grande Guerre. Le travail de brancardier – un travail de manutentionnaire qui demande moins de compétences que celui d'infirmière – s'est trouvé anobli par sa dimension militante et aristocratique, mais aussi par le sens politique qui lui est conféré.

Dans l'apologétique lourdaise, le passage d'une activité classique du type « sœur de charité », féminine, congréganiste et, pour tout dire, traditionnelle, à une Hospitalité laïque qui met en avant les valeurs chevaleresques couplées à une réflexion essentiellement technique et logistique n'aboutit pas, pourtant, à la glorification de l'engagement masculin mais à celle des « des hommes et des femmes du monde », syntagme désormais figé pour décrire les acteurs du soin des malades à Lourdes – alors que, dans le même temps, les maisons d'accueil des malades sont tenues, très classiquement, par des congréganistes dont les hospitaliers se font les auxiliaires pour le temps du pèlerinage. Les ANDL, par les nécrologies des grandes figures hospitalières, contribuent à cette valorisation tout à la fois religieuse, politique et sociale : le travail de ces femmes et de ces hommes n'est que rarement apprécié de manière quantitative, c'est le dévouement des membres catholiques

25 R. Harris, *Lourdes...*, p. 319-330.

26 ANDL, sept. 1905, p. 177-179.

27 Pour Harris, « les hommes et les femmes qui organisaient le pèlerinage national regardaient du côté des modèles du passé pour construire un mouvement où la division des tâches selon le sexe était clairement établie ». *Lourdes...*, p. 354.

des classes supérieures de la société française qui est mis en avant.

La femme du monde catholique bénéficie, cependant fréquemment d'une mention spéciale : on insiste alors sur le renversement des rôles et la rupture instaurée par le pèlerinage entre vie mondaine et bénévolat catholique, pour développer une pédagogie de la supériorité sociale, considérée comme un service dû aux plus pauvres :

[Les pauvres] ont, pour les servir, des femmes et des jeunes filles habituées à être servies elles-mêmes, et dont beaucoup sont l'ornement des salons du monde et, quand elles daignent y figurer, les reines enviées de ses fêtes. La richesse, l'élégance et la grâce se font les servantes volontaires de la pauvreté, aggravée par la maladie, même quand la maladie est repoussante et nauséabonde. Ce sont ces mains délicates qui doivent renouveler les linges souillés et panser les plaies suppurantes. Ce sont elles qui, tout à l'heure, au bord des piscines, déshabilleront ces corps malades, dont quelques-uns sont horribles à toucher et à voir, et les plongeront dans l'eau miraculeuse, avec des attentions, une douceur et une tendresse, qui rappellent celles des mères²⁸.

Cette valorisation de l'action des catholiques issus des élites se trouve parfois si prépondérante dans la description du « fait de Lourdes » que le collectif « des hommes et des femmes » sous-entend bien souvent « du monde »²⁹. Le parti-pris idéologique est évident : l'Hospitalité n'était pas, en effet, réservée aux gens du Bottin mondain et ces représentations contribuaient, de fait, à anoblir des bénévoles dont les origines sociales restent à déterminer avec précision³⁰. La marque de fabrique de Lourdes, son manifeste politique, c'est bien justement cette implication, à la fois réelle et fantasmée, des composantes aristocratiques et bourgeoises, autant parisiennes que provinciales, dans le service des malades.

GENRE ET APOLOGÉTIQUE : L'HOMME MODERNE À LOURDES

Il est encore d'autres modes de présence et d'action qui, en dehors du fait pèlerin, contribuent à faire de Lourdes un lieu construit et organisé par des hommes, une fois acquis le rôle fondamental des femmes dans l'orientation thérapeutique de ce lieu d'apparitions.

Que serait devenu Lourdes, en effet, sans les médecins du Bureau médical et, principalement, sans le Dr Boissarie, qui le présida de 1891 à 1917 ? De 1883 à 1905, l'institution ecclésiale a délaissé le dossier des guérisons extraordinaires et le Bureau, bien qu'installé dans l'enceinte sacrée, au plus près de la grotte, a pu revendiquer à bon droit une indépendance totale vis-à-vis des théologiens du miracle et des instances ecclésiastiques chargées de la régulation du surnaturel.

Plus encore : c'est le Dr Boissarie qui, le premier, a fondé la défense de Lourdes sur la démonstration de sa modernité. En premier lieu, certes, parce que l'Église laisse temporairement à la médecine le dernier mot en matière de guérison extraordinaire ; mais aussi parce que le Bureau médical est ouvert à tout médecin de passage et fonctionne comme un lieu de discussion entre spécialistes sur des cas bien documentés.

Plus largement, la promotion de la modernité lourdaise se fonde sur la mise en valeur, dans une apologétique pourtant considérée comme médicale et centrée sur les miracles, des constructions, du fonctionnement logistique, de l'excellence de l'hygiène, autant de domaines où s'exercent prioritairement, à cette époque, des compétences masculines. La défense de Lourdes, dans ce cadre-là, repose essentiellement sur des experts masculins : médecins, architectes, ingénieurs. Cet aspect de Lourdes n'a été que très peu étudié. Il pourrait l'être, grâce notamment à l'imposante somme publiée par Chantal Touvet à partir des archives des sanctuaires, un travail qui n'échappe pas à l'apologétique, loin s'en faut, mais qui a le mérite de compiler de manière chronologique une série de faits bruts dont la somme se révèle des plus instructives. On a là, désormais, les moyens de travailler sous l'angle de l'urbanisme haussmannien et d'une utopie moderniste qui a depuis servi

28 G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes, apparitions et guérisons*, Lourdes, 1905, p. 118.

29 A. Castonguay, *Souvenirs d'un pèlerin à Lourdes en 1910*, Sherbrooke, 1911. G. Bertrin, *Histoire critique...*

de modèle aux sanctuaires catholiques modernes dans le monde entier³¹. L'éclectisme des styles et un discours passéiste qui exaltait le renouveau des pèlerinages en les rattachant systématiquement à la France chrétienne médiévale a longtemps masqué la perspective moderniste d'un lieu constamment en chantier, et dans lequel on accorde la priorité aux circulations et aux aménagements hydrauliques.

La « bataille des livres », si caractéristique du fait de Lourdes dans les années 1860-1920, doit également être repérée comme un « lieu » totalement masculin³² : il faudra bien, un jour, prendre en considération le « genre » de l'apologétique pour envisager les rapports du masculin et du féminin de manière globale, dans le champ culturel. Une fois posé ce constat, on doit souligner, à côté du caractère prolifique de cette littérature, la diversité sociale et intellectuelle de ses auteurs masculins : journalistes, médecins, romanciers, apologistes, théologiens, clercs ou laïcs. La défense de Lourdes – mais aussi sa contestation, qui n'est pas moins vigoureuse et abondante – assurée par des hommes, est rattachée à des genres littéraires plutôt masculins. On ne peut pas ne pas faire le lien entre le genre de ceux qui écrivent sur Lourdes et les thèmes privilégiés par les controverses, centrées sur la science, la modernité et une approche politique de la religion.

Regarder les choses d'assez loin conforte donc les stéréotypes sur la ligne de partage entre masculin et féminin. Se pencher sur les œuvres elles-mêmes ainsi que sur leur réception ouvre d'autres perspectives : la plus fameuse, la plus fondatrice d'entre elles, celle d'Henri Lasserre, chef d'œuvre de la littérature apologétique dans la veine du *Génie du christianisme*, ne se laisse pas réduire à de telles oppositions³³. Ce récit des origines, qui conjugue pour le plus grand bonheur de centaines de milliers de lecteurs positivisme et romantisme chrétien, scientisme et sentimentalisme³⁴ et dont s'est si évidemment – mais si peu explicitement – inspiré Zola pour écrire son roman, était, dans son genre, insurpassable³⁵. L'essor des études techniques (principalement médicales et biologiques, mais pas seulement) ou politiques, constitue une intéressante nouveauté, qui coexiste avec la permanence de ce monument littéraire. Une étude de toute cette production masculine devrait également être comparée avec ce que l'on commence à connaître de l'écriture catholique au féminin à la même époque³⁶.

DIMORPHISME SEXUEL ET APOLOGÉTIQUE : LES MIRACLES, UNE AFFAIRE DE FEMMES ?

L'éclatante prédominance des femmes parmi les guéris de Lourdes constitue à nos yeux un troisième champ d'application pour les études de genre. Nous l'avons dit, sur le plan historiographique, c'est lui qui a jusqu'ici focalisé l'intérêt des études anglo-saxonnes sur le phénomène lourdaï. Nous voulons d'abord l'analyser en fonction de la manière dont il a été perçu et interprété par ceux qui, les premiers, ont tenté de rendre compte des phénomènes dont Lourdes était le théâtre, puis proposer une remise en perspective de ce qui a été écrit à ce sujet, à la lumière, notamment, de ce qui vient d'être exposé à propos de la présence masculine.

Les guéris sont-ils des guéries ? Apologétique et dimorphisme sexuel.

La contestation des miracles de Lourdes par l'argument de l'hystérie – relayé, à la fin des années 1890, par l'engouement pour la théorie de la suggestion³⁷ – vise implicitement la nature

30 E. Mension-Rigau, *Le Donjon et le clocher. Nobles et curés de campagne de 1850 à nos jours*, Paris, Perrin, 2003, p. 447-465. *Id.*, *L'enfance au château. L'éducation familiale des élites françaises*, Paris, Rivages, 1990, p. 226. Quelques remarques également dans L. Amiotte-Suchet, « Le miracle des cœurs. La production d'un lien socio-religieux chez les pèlerins de Lourdes », *Esprit critique*, 2007, 10-1 [en ligne].

31 Ch. Touvet, *Histoire des sanctuaires de Lourdes*. Vol. 1 : 1858-1870. *Les origines du pèlerinage* (2007). Vol. 2 : 1870-1908. *La vocation de la France* (2008), Lourdes, NDL éditions. Avec H. Branthomme : *Histoire des sanctuaires de Lourdes, 1947-1988. Évolutions et réalisations*, Lourdes, NDL éditions, 2005.

32 R. Harris, *Lourdes...*, p. 243-284.

féminine, une perspective confortée par un sexisme républicain laïque dont Michelet³⁸ est la figure emblématique. Dans ce contexte politique, philosophique et scientifique, la prédominance massive des femmes parmi les « guéris » de Lourdes apparaît comme le point faible de l'argumentation en faveur de l'hypothèse surnaturelle, en ce qu'elle contredit l'approche universaliste de la grâce défendue par le Bureau médical.

La féminité de la guérison n'est pourtant pas considérée comme un enjeu entre apologistes et détracteurs de Lourdes : en partant du principe que les ouvrages apologétiques de référence, ceux du Dr Boissarie³⁹ et, dans une moindre mesure, celui de Bertrin⁴⁰, sont classiquement structurés en réponse aux objections, on peut les considérer comme un répertoire commode des controverses qui ont cours entre les années 1880 et 1920. Or une recherche de l'occurrence « femmes » dans ces publications oblige à conclure que la surreprésentation féminine n'est pas, à cette époque, érigée en controverse : les femmes sont rares, et on les trouve majoritairement dans des associations de type « les hommes et les femmes » chargées, nous l'avons vu, d'évoquer l'universalité de Lourdes.

L'Œuvre de Lourdes (1908), bilan dressé par Boissarie au terme de vingt ans de pratique, ne propose pas de réflexion sur la féminité ou la féminisation des guérisons miraculeuses. Dans *Les grandes guérisons* (1900), le lecteur devra se contenter de quelques remarques à la fois lapidaires et évasives : « sur ces 95 guérisons, nous comptons une vingtaine d'hommes, près du quart. Dans les foules qui nous environnent, les femmes sont en majorité, elles doivent conserver cette majorité dans les guérisons ; mais d'ordinaire, l'écart est plus sensible entre les hommes et les femmes »⁴¹. Ou encore, dans le cadre d'une énumération nosographique des guérisons : « On nous dit souvent que le nombre des femmes guéries est de beaucoup supérieur à celui des hommes. Pour les maladies des yeux, il n'en serait pas ainsi. Les quatre premiers exemples que nous avons cités ont été relevés chez des hommes et sont de beaucoup les plus importants. »⁴² Le contre-exemple cité ici peut être considéré comme une réponse indirecte au Dr Rouby, grand pourfendeur de la supercherie lourdaise, qui avait insisté sur la prépondérance de maladies féminines dans l'ensemble des pathologies prétendument guéries à Lourdes⁴³. Pour Boissarie, l'infinie diversité des pathologies guéries par l'intercession de la Vierge favoriserait naturellement les femmes, parce qu'elles sont par nature sujettes à un plus grand nombre de maladies. Le président du Bureau médical se refuse donc à assumer et analyser le constat d'une sur-représentation féminine, alors qu'il était le mieux placé pour cela ; le sujet n'est abordé qu'à la marge, les estimations se révèlent fantaisistes ou partielles.

C'est que question féminine ne se focalise pas sur le ratio hommes/femmes : elle est tout entière contenue dans les controverses entretenues avec la Salpêtrière de Charcot, dans lesquelles Boissarie conteste vigoureusement les rapports humains institués par les neurologues parisiens. Il prétend faire de son Bureau médical un lieu où la femme est respectée, où elle n'est pas instrumentalisée, où la maladie est guérie et non cultivée, et où la parole du/de la guéri.e sur son mal est source de vérité médicale⁴⁴. Il ne craint pas de soutenir que « ses » nerveuses sont bien plus authentiques et difficiles à guérir que celles de la Salpêtrière, « femmes du monde usées par les plaisirs ou les déceptions de la vie », dont les troubles nerveux sont « le résultat de passions surexcitées ». Les guérisons de Lourdes, selon lui, « sont souvent des filles de phtisiques, des

33 H. Lasserre, *Les guérisons miraculeuses de Notre-Dame de Lourdes*, Paris, V. Palmé, 1872.

34 Ph. Muray, *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983.

35 Lasserre était pourtant *persona non grata* à Lourdes. R. Harris, *Lourdes...*, p. 243-284. Ch. Touvet, *Histoire des sanctuaires...* (2007), *passim*.

36 D.-M. Dauzet, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éd. du Cerf, 2006. Cl. Langlois, *Écritures thérésiennes*, Paris, éd. du Cerf, 2002-2011 (4 vol.), notamment : *Lectures vagabondes. Thérèse de Lisieux*, 2011, p. 295-391.

37 H. Guillemain, *Diriger les consciences, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*, Paris, La Découverte, 2006.

38 J. Michelet, *Le prêtre, la femme, la famille*, Paris, Chameroth, 1861.

39 G. Boissarie (1836-1917), président du Bureau des constatations médicales de Lourdes de 1891 à 1917. Principales publications : *Lourdes, histoire médicale, 1858-1891*, Paris, Lecoffre, 1891. *Lourdes depuis 1858 jusqu'à nos jours*, Paris, Sanard et Derangeon, 1894. *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, Téqui, 1900. *L'Œuvre de Lourdes*, Paris, Téqui, 1907.

40 G. Bertrin, *Histoire critique...*

dégénérées ; une maladie, un travail trop soutenu ont troublé l'équilibre de leur économie peu résistante et réveillé des accidents nerveux que rien ne peut effacer. [...] la maladie fait partie du tempérament lui-même, elle est en germe dans l'organisme. Voilà pourquoi nos malades sont plus difficiles à guérir que les vôtres. »⁴⁵ Encore une fois, dans cette démonstration, le genre importe bien moins que la critique des pathologies sociales engendrées par le monde sans Dieu.

Surreprésentation féminine : qu'en est-il exactement ?

La comptabilité du pèlerinage est une composante importante de l'apologétique, à l'instar de celle des grands rassemblements propres au catholicisme moderne. Les ANDL publiaient annuellement les données fournies par le Bureau médical (listes et pourcentages de guérisons, nombre de médecins), par les directeurs de pèlerinage et le sanctuaire (communions, confessions, nombre et taille des groupes de pèlerins, etc.) La sociologie du pèlerinage est cependant étrangère, voire contraire, à un projet apologétique tout entier tourné vers l'universalité. Les actes de dévotion, à commencer par les messes et les processions, sont bien évidemment mixtes, et si parfois les confessions s'organisent de manière séparée (hommes, femmes, enfants) c'est davantage dans un souci de régulation des flux que de séparation des sexes. La comptabilité de l'accueil dans les hôpitaux permettrait peut-être, à condition d'être disponible, de préciser certaines choses, mais on n'aurait alors accès qu'aux malades « pauvres », c'est-à-dire pris en charge gratuitement par les différents pèlerinages, dans un contexte où, par ailleurs, les pèlerinages organisés ne rassemblent que la moitié des pèlerins de Lourdes.

En réalité, l'institution pèlerine ne sépare les hommes et les femmes qu'en un seul lieu : les piscines. Lorsque ces dernières sont refaites, en 1895, la supposée faible représentation des hommes dans le pèlerinage (bien moins d'un quart des participants, selon Boissarie) ou parmi les malades n'est pas prise en compte : les deux sexes ont droit à trois bassins chacun. En 1901, les *Annales* donnent le chiffre de 23 524 bains chez les hommes et 48 956 bains chez les femmes⁴⁶ : pour un homme, deux femmes, bien loin des évaluations de Boissarie. Ce chiffre nous donne directement accès à une pratique surrogatoire qui concerne semble-t-il 5 à 10 % seulement des pèlerins. Le ratio ainsi obtenu peut être rapproché du ratio femmes/hommes chez les bénéficiaires de grâces dans les récits de miracles attribués à Thérèse de Lisieux et publiés – sans passer par un contrôle médical ou ecclésiastique – entre 1907 et 1928⁴⁷. Il se révèle proche, également, du ratio estimé par Philippe Boutry pour le pèlerinage d'Ars cinquante ans plus tôt⁴⁸, dans un contexte pénitentiel et non pas thérapeutique. Pour hétéroclites que soient ces points de comparaison, ils nous intéressent par leur convergence.

La récente étude menée par le professeur de médecine Bernard François⁴⁹, à partir des synthèses des reconnaissances de guérison publiées par le Bureau médical dans les ANDL, donne un rapport d'un homme officiellement guéri à Lourdes pour 8 femmes au début du XX^e siècle. Le processus de reconnaissance canonique mis en place à partir de 1905 donne, quant à lui, un ratio d'un homme pour quatre femmes⁵⁰, ratio comparable à celui des études de cas publiées dans *L'Œuvre de Lourdes* (1909). Dans cet ouvrage, cependant, la présence féminine ne se limite pas à l'étude de cas individuels : certains chapitres sont consacrés à des groupes qui, eux, sont exclusivement féminins : « les malades de Villepinte », d'une part, puis les « nerveuses », qui bénéficient d'un chapitre entier, enfin les héroïnes du roman de Zola. Ce dernier avait choisi de

41 G. Boissarie, *Les grandes guérisons...*, p. 22.

42 *Ibid.*, p. 319.

43 P. Rouby, *La vérité sur Lourdes*, Paris, 1910, p. 136. : « Une preuve de la fréquence de l'hystérose dans les maladies de l'estomac, nous la trouvons dans le nombre considérable des femmes par rapport à celui des hommes : 30 dans un cas, 3 dans l'autre, l'hystérose ayant une préférence marquée pour le sexe féminin. » Il fait partie de ces auteurs qui s'appuient sur les guérisons de Lourdes pour étendre le périmètre de l'hystérie.

44 A. Guise Castelnovo, « Photographier le miracle. Lourdes, au tournant du XX^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 162/2013, p. 161-182.

45 G. Boissarie, *Les grandes guérisons...*, p. 444.

centrer son récit sur un groupe de malades exclusivement féminin, un parti pris abondamment dénoncé par les lecteurs catholiques du roman⁵¹ : la réfutation des objections de ses adversaires gonfle les effectifs féminins, donnant à penser que, chez les apologistes lourdais, la question de la sur-représentation féminine est volontairement évitée.

Que tirer de ces estimations ? Entre 80 % et 92 % des guéri.e.s sont des femmes, non pas selon les époques mais selon des sources produites à différents stades de la proclamation du miracle. Il semble donc que l'étude du ratio femmes/hommes parmi les guéri.e.s soit à étudier en rapport avec un désir de reconnaissance institutionnelle, et non avec la pratique d'intercession ou de guérison. En ce sens, la spécificité féminine résiderait dans la démarche de soumission de sa propre guérison à la reconnaissance des institutions médicales puis ecclésiastiques, c'est-à-dire dans l'importance accordée, par les femmes, à une caution publique dans le processus de restauration et d'expression d'une identité de guéri.e. On dispose dès lors de bases solides pour parler de pratiques attestataires « genrées » : d'une part, les pèlerinages d'hommes, la proclamation du *credo*, la constitution d'associations de militants, la publication de livres et d'articles ou la signature de pétitions⁵² – en lien, bien évidemment, avec l'exercice exclusivement masculin de la citoyenneté. Aux femmes, l'attestation par la transformation du corps et, surtout, par une prise de parole publique face aux hommes de science et d'Église.

Qu'en est-il du traitement historiographique de cette question ? Lorsque Ruth Harris aborde le chapitre des guérisons, elle passe rapidement sur le ratio femmes/hommes parmi les guéri.e.s, notant simplement qu'on trouve là une confirmation de la thèse de la « féminisation de la religion » et, peut-être, une traduction genrée du *do ut des* : « ce sont les femmes qui ont le plus contribué au mouvement pèlerin, et elles furent aussi grandes bénéficiaires des guérisons »⁵³.

Elle avait pourtant à sa disposition une source spécifique qui, exploitée quelques années plus tard par S. Kaufman, aboutit à faire de la guérison miraculeuse une spécificité de la religiosité féminine⁵⁴. En 1897, les Assomptionnistes avaient sollicité des témoignages de guérison pour organiser, dans le cadre du pèlerinage jubilaire de 1898, une procession des guéris. Le dossier des miraculé.e.s sélectionné.e.s pour la procession comporte 127 témoignages, dont 117 émanent de femmes. C'est à partir de cette source unique que Kaufman a choisi d'étudier la foi des femmes. La démarche – privilégier les récits faits par des femmes pour ensuite constituer les récits de miracles comme mode privilégié d'expression religieuse féminine – nous paraît cependant relever d'un raisonnement circulaire. Il faudrait reprendre ce dossier en s'intéressant, en premier lieu, à la fabrication de la source : les femmes ont semblé plébisciter ce projet de procession, donc d'exhibition, mais comment ces candidatures furent-elles collectées et sélectionnées ? Éclaircir cette question permettrait sans doute d'expliquer pourquoi on trouve là un rapport de 1 à 12, au lieu du rapport de 1 à 8 relevé par B. François, résultat qui creuse encore l'écart avec celui des candidats à la guérison tel qu'il est approximativement indiqué par la fréquentation des piscines.

Quelles sont les conséquences de l'introduction d'un tel biais ? Tout ce qui est dit sur le récit de miracle comme « performance littéraire »⁵⁵ mise au service de la vérité peut être, d'après les enseignements de notre étude sur les miracles de Thérèse de Lisieux, étendu aux récits de miracles

46 Ch. Touvet, *Histoire des sanctuaires...* (2008), p. p. 551. Il s'agit d'un indice de fréquentation, et non d'une statistique sur les baigneurs eux-mêmes, puisque l'on pouvait se baigner plusieurs fois au cours d'un pèlerinage.

47 A. Guise Castelnuovo, *Thérèse de Lisieux et ses miracles. Recompositions du surnaturel (1898-1928)*, Paris, éd. du Cerf, 2014 (à paraître).

48 M. Cinquin et Ph. Boutry, *Deux pèlerinages au XIX^e siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980, p. p. 105.

49 B. François, E. M. Sternberg, E. Fee, « The Lourdes Medical Cures Revisited », *Journal of the history of medicine and allied sciences*, Oxford, 2014, vol. 69, 1, p. p. 135-162.

50 Pour 69 « miracles reconnus » de 1868 à nos jours. <http://fr.lourdes-france.org/approfondir/guerisons-et-miracles/liste-des-miracles>.

51 J. Crestey, *Le Lourdes de Zola...*, p. p. 129 : « En premier lieu, il n'y a que des femmes qui soient guéries dans son roman : ce qui n'est pas tout à fait la même chose dans l'histoire. [...] il n'emploie que le féminin, comme pour faire entendre que c'est un fait acquis et indiscutable. »

52 Nous pensons, ici, à la publication de 3 000 signatures médicales dans Dr E. Vincent, *Doit-on fermer Lourdes au nom de l'Hygiène ? Non ! Réponse des médecins qui ne font pas de politique*, Lyon, 1906.

produits par des hommes même si, dans le cas étudié par S. Kaufman, ils ne constituent que 7 % du corpus.

Les similitudes des récits sont en effet tantôt expliquées par des effets de structure propres à un genre littéraire – déjà établis par de nombreux travaux historiques centrés sur divers saints ou lieux de cultes, pas uniquement catholiques, depuis au moins les années 1980 – tantôt considérées comme une preuve de la réécriture de ces récits par des autorités masculines : la mainmise de l'institution sur l'expérience féminine du miracle est alors dénoncée. Pourtant, compte tenu du contexte contemporain français, tant à Lourdes qu'à Lisieux – où les récits sont d'ailleurs corrigés par des femmes carmélites – le récit de miracle n'a de valeur apologétique que si l'on peut attester de son authenticité : en contexte de prolifération du surnaturel, les instances médicales ou religieuses ne prennent pas le risque (ni le temps) de réécrire les témoignages douteux ou peu convaincants. Elles préfèrent les laisser de côté et ouvrir d'autres dossiers.

Nous pensons donc que l'étude d'un corpus de récits de miracles produits par des femmes ne permet pas d'accéder directement à la relation des femmes laïques au miraculeux⁵⁶ : il faudrait procéder par comparaison avec les récits produits par d'autres groupes (bonnes sœurs, hommes laïcs, curés ou religieux). En attendant, une partie de ce qui est dit sur les relations des femmes laïques au miraculeux peut être, sans hésiter, étendu à l'ensemble des familiers du surnaturel catholique, en particulier la fonction intégrative du miracle, un invariant anthropologique bien connu. La fonction salvifique de la souffrance a, indiscutablement, connu des déclinaisons féminines, mais elle appartient au discours catholique le plus universel, centré sur la passion du Christ et sa valeur rédemptrice. Si donc le « her » devait être utilisé de manière générique pour marquer le fait que, en matière de récit miraculeux, le féminin l'emporte quantitativement sur le masculin, un lecteur averti traduira spontanément le « women » de Kaufman par « les malades-guéri.e.s » ou bien « les miraculé.e.s ». Ruth Harris use à plusieurs reprises d'une formule originale pour évoquer les foules de Lourdes : « une foule de femmes (et d'hommes) » ou bien « les femmes (et parfois les hommes) »⁵⁷ qui a le mérite de nourrir la question, plutôt que de l'obscurcir.

L'étude du miracle au féminin pointe un autre fait bien connu de l'anthropologie religieuse : l'accès par le miracle à un statut exceptionnel – dont témoigne la procession organisée par les Assomptionnistes. Kaufman souligne l'ambiguïté de ce statut, c'est-à-dire finalement l'incertitude du moi public proclamé par ces femmes laïques guéries à Lourdes. Cette incertitude nous paraît propre au statut du miraculé dans l'Église catholique, en lien, pour Lourdes, avec ce qu'il advint de Bernadette après les apparitions : le miraculé n'est pas un saint, et même si le sens commun cherche spontanément dans le miraculé les raisons de sa guérison (que ce soit du côté de la vertu ou du côté de l'hystérie)⁵⁸, la démarche officielle, tant médicale qu'ecclésiastique, s'écarte ostensiblement de cette logique, du moins à l'époque dont nous parlons. D'un point de vue apologétique, la guérison d'un incroyant se révèle en effet beaucoup plus intéressante.

L'existence de stratégies personnelles légitimantes à partir du miracle est indiscutable, mais elle n'est pas l'apanage de femmes de la Belle Époque en voie d'émancipation : qu'on pense à la mise en valeur des guérisons de congréganistes dans le contexte des lois laïques⁵⁹, ou encore à la manière dont Henri Lasserre, quelques décennies plus tôt, a mis en scène sa propre guérison pour s'ériger durablement en historien de Lourdes élu par la Vierge. Qui plus est, à Lourdes, le nombre et le fait social priment sur les trajectoires individuelles, dans un refus très catholique de conférer à l'individu guéri un statut religieux : la première place est réservée à Lourdes, à Notre-Dame et au Saint-Sacrement.

53 R. Harris, *Lourdes...*, p. 410.

54 S. Kaufman, *Consuming visions*, p. 134 et suiv.

55 *Ibid.* : « To treat these healing testimonials as literary performances in which the women drew on and combined multiple discourses to assert the truth of the cure and thereby articulate a public identity for themselves. »

56 *Ibid.*, p. 135.

57 R. Harris, *Lourdes...*, p. 476 et p. 480.

58 Voir le film de la réalisatrice autrichienne J. Hausner, *Lourdes*, 2009.

59 A. Guise Castelnuovo, « Photographier le miracle ».

CONCLUSION

Les problématiques de genre donnent accès à une réalité qui relève pleinement de l'histoire sociale. Elles invitent l'historien, en changeant d'échelle, à se poser la question des répartitions et des interactions, c'est-à-dire à ne plus considérer « les foules de Lourdes⁶⁰ » mais l'éventail des activités et le genre de ceux qui s'y adonnent. On pourra alors s'interroger sur une éventuelle spécificité lourdaise dans le monde catholique, voire sur une spécificité catholique, en s'intéressant aux écarts et aux correspondances avec les normes culturelles en vigueur, profanes autant que religieuses.

Ce changement d'échelle permet de faire émerger la composante masculine des pèlerins : Lourdes fonctionne bien comme un lieu où s'instaure et se révèle une sociabilité masculine qui intègre parfois les clercs mais dans laquelle ils n'ont pas systématiquement la première place, comme en témoignent le fonctionnement du Bureau médical ou l'organisation des Hospitalités, dont les membres sont des militants mais ne s'engagent pas vis-à-vis de l'Église.

Ceci posé, une étude conjointe du pèlerinage et du fait miraculeux au prisme du genre semble d'une manière générale conforter nos stéréotypes : on y voit d'un côté les pèlerinages d'hommes, bannières au vent, exhortés à rechristianiser leurs lieux de vie – et pas seulement l'espace public – dans la proclamation publique du credo, érigée en sorte de *coming out* catholique. De l'autre, une attitude attestataire plus typiquement féminine, fondée sur l'inscription dans le corps, par la guérison, de la vérité et de l'efficacité religieuse. Elle les circonscrit cependant à l'attestation religieuse – une formulation « genrée » du credo – alors que l'étude des rituels pèlerins met en évidence la prépondérance d'une pratique partagée de l'intercession, du pèlerinage et, pour tout dire, du surnaturel, dans l'adhésion commune aux apparitions mariales notamment, ou dans la pratique commune des recommandations de la Vierge, à commencer par la procession, la récitation du chapelet et l'immersion dans les piscines⁶¹.

La spécialisation genrée des activités religieuses, dans un cadre où mixité et promiscuité des sexes reste la caractéristique dominante, peut être considérée comme une conséquence du principe d'universalité proclamé et expérimenté à Lourdes. Elle ne peut être envisagée uniquement en fonction de ses connotations idéologiques, d'autant que les trajectoires qui échappent à ce schéma global ont parfois marqué durablement le pèlerinage. Pour cette raison, il est nécessaire de s'intéresser aux hommes miraculés comme aux femmes militantes ou initiatrices de mouvements, d'autant que la proclamation apologetique de l'universalité de Lourdes n'a jamais été fondée sur la mixité des sexes. Elle est structurée par l'idée (qui est aussi un mythe à explorer), de la solidarité des « hommes et femmes du monde » (entendez, « catholique ») avec le peuple, en réparation des divisions et des blessures causées par le monde contemporain sécularisé et individualiste dont les maladies physiques et morales, guéries à Lourdes, sont finalement le symptôme.

Une telle approche, centrée sur les laïcs hommes et femmes, impose de dépasser le stéréotype selon lequel, à l'image de certaines familles célèbres de la III^e République, les femmes consacraient à la religion l'énergie que les hommes, eux, tournaient vers la politique⁶² : ce partage des tâches concerne en effet des couples dont l'homme, de par ses fonctions, s'interdit de s'impliquer dans la sphère religieuse. Il doit d'autant moins être érigé en norme universelle que ces « transactions »⁶³ ne furent jamais considérées comme légitimes, ni par les instances catholiques, ni par les laïques, comme en témoigne en 1901 la polémique autour de la communion de Madeleine Jaurès. La ligne de partage hommes/femmes et affaires publiques/affaires privées passe à l'intérieur

60 A. Dupront, « Lourdes, perspectives d'une sociologie du sacré », dans *Du Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1987, p. 340-365 (1^{ère} éd. : 1958).

61 Ét. Fouilloux, « Femmes et catholicisme... ». Jusque dans les années 1990, l'analyse du dimorphisme sexuel se limitait à la pratique paroissiale. L'étude genrée des comportements de foi se révèle on le voit, bien difficile à mener.

62 *Ibid.* : « Tout se passe donc, dans la France du XIX^e siècle, comme si s'établissait une sorte de division conjugale des fonctions : à l'homme les affaires publiques ; à la femme les affaires religieuses. Plusieurs biographies de politiques ou d'administrateurs républicains corroborent une telle répartition des rôles. »

63 J. Jaurès, « Mes raisons », *La petite République*, 12 octobre 1901. Le terme est de Jaurès, mais il suscita la colère de

du catholicisme.

Si la fréquentation de Lourdes confirme la thèse de la féminité du catholicisme contemporain, elle permet de s'en faire une idée plus précise⁶⁴. Mais les études de genre permettent bien plus que cela : en introduisant de la complexité dans notre approche des phénomènes de masse, elles contribuent indiscutablement, nous espérons l'avoir montré par ce tour d'horizon, à stimuler la recherche, en lançant le chercheur sur de nouvelles pistes ou de nouveaux dossiers qui, s'ils ne viennent pas conforter les hypothèses de départ, apportent une considérable moisson de faits et d'idées qui nous rendent l'histoire plus vivante.

Uncorrected
proof

son épouse. J. Blanc, « Morale conjugale et laïcité », *Cahiers Jaurès*, 2012/2, n° 204, p. 55-70.

⁶⁴ Nous proposons d'ailleurs de cesser de parler de féminisation car le « toujours plus » qui lui est accolé semble se prolonger indéfiniment, sans pour autant annoncer l'éviction complète des hommes laïcs du paysage catholique.